

ЧАСТЬ 3 ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

К. А. Сергеев, А. М. Толстенко

ФИЛОСОФИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Известно, что с Сократа и Платона, мысль которых прошла через искус софистического движения, начинается преобразование греческой мудрости, которая именует себя философией, в метафизику как таковую. Обычно утверждается, что философия в своем постижении бытия и мышления в историческом плане имеет непрерывный поступательный характер. Такое утверждение, казалось бы, соответствует тому «естественному» воззрению, согласно которому философия призвана умножать знания о природе и человеке, и тем самым оказывать влияние на самого человека и его активность в природно-социальном окружении. В этой связи подчеркивается, что философия должна быть близка к самой жизни, что Сократ низвел философию с небес на землю, при этом «близость к жизни» обычно понимают как определение и навязывание стремлений, которые диктуются повседневными человеческими потребностями. Однако обыденный опыт жизни в философии вообще не нуждается. Имеется еще одно вполне «естественное» убеждение относительно философии, согласно которому она должна быть мировоззрением. Если философия трактуется как мировоззрение, тогда мы можем говорить об античной философии как о космоцентризме, о средневековой мысли как о теоцентризме, о новоевропейской философии как об антропоцентризме. Но философская мысль не есть мировоззренческая проповедь, как она не есть религиозное вероучение и не есть идеологическое внушение. Если мы понимаем философию как мировоззрение, тогда бессмысленной оказывается вся историческая традиция истолкования ведущего вопроса философии, сформулированного Аристотелем, и который звучит так: что есть сущее (τι τὸ ὄν)? Тогда возникает представление, что в философии якобы следует всегда начинать все заново, тогда вся наша философская мысль оказывается вне своей внутренней истории, то есть философская мысль тогда лишается присущей ей истории. Но уже Аристотель полагал, что вся предшествующая ему философия пыталась разрешить вопрос о том, что есть сущее, чтобы тем самым обрести ясность мысли в ее стремлении к постижению истины.

Философская мысль начинается как мудрость (σοφία), которая не есть просто житейский опыт, не есть просто искусственность умудренных

людей, знающих многое благодаря своему возрасту. Мудрость как знание относится не просто к жизненному опыту, но к такой форме человеческого пребывания, в которой раскрывается сущность предназначения мысли в космическом обстоянии всего сущего. Греческий философ формировался как человек в космическом измерении, а не просто как природное, социальное или сугубо историческое существо. Мудрость была призвана к тому, чтобы называть вещи так, как они сами себя называют. Это есть способность называть вещи словами, которые позволяют человеку воспринимать вещи такими, каковы они сами по себе, какими они есть в их собственной природе. Философская мысль начинается с поэтизации всего сущего, в основе которой лежит понимание бытия как природы.

Поэтизация означает не просто ритмическую речь или ритмическое словосочетание, а такое изначальное именование, в котором подлинная природа всего сущего как бы сама себя рассказывает. В такого рода рассказывании полагается начало философской мысли, поэтому Анаксимандр, Гераклит и Парменид оказываются изначальными мыслителями¹. Именно в этом своем начале, которое имеет стихослагающий характер, раннегреческая мудрость создавала тот язык, на котором будет говорить вся последующая философия. Еще в период Ренессанса отмечалось, что раннегреческая мудрость является поэтической. В число поэтов включали Гераклита и Парменида, Демокрита и Анаксагора и, разумеется, Платона. Несмотря на то, что сам Платон изгоняет поэтов и трагиков из своего «идеального полиса», поскольку они, по его мнению, подражатели мнимому и преходящему, он лишь апеллирует к совершенно иной форме поэтизации, внешним проявлением которой оказывается произведение мысли в диалоге. Суть вовсе не в том, что раннегреческая мысль имела ярко выраженный поэтический характер. Гораздо важнее то, что именно в поэтизации, выражающей сущность изначального именования всего сущего по своей природе, формируется такая мысль, которая может обретать себя прежде всего только в философии. Рассказывать в слове сущее в его собственной природе, – вот, что было впервые доступно изречениям Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Их изречения не нуждаются в обстоятельной аргументации и детальном исследовании. В раннегреческой мысли слово уникально рассказывается. Оно ни с кем не спорит, оно никому и ничего не доказывает, поскольку оно есть начинание и в этом смысле изначальное. Вот почему изначальное слово первых греческих мыслителей изрекается, а их мысль выражается в кратких изречениях, которые в самой своей стилистике имеют торжественный характер. Их мысль требует торжественности, поскольку выра-

¹ Данное обстоятельство отмечал уже Гегель, не говоря уже о Ницше и М. Хайдеггере.

жается единственным и уникальным образом, можно сказать, гимнически. Восходящая в мир философская мысль есть как бы гимн той мудрости, которая соответствует всегда сохраняющейся природе всего изменчивого и по своей природе являемого. Движение софистов, выдвигающих на первый план красноречие, искусство словесных поединков и ухищрений было, по словам Аристотеля, всего лишь подражанием мудрости как таковой. Софисты утверждали, что все существует не столько по своей природе, которая непостижима, сколько по сугубо человеческим установлениям. В софистическом мышлении происходит разъединение между природой и сказывающей сущностью человека. Тем самым вещи утрачивали свою являемую сущность, тогда как слова человеческого языка лишались всякого бытийного смысла. Поскольку природа и язык разъединялись, постольку исчезало «вещное» слово. На первый план выдвигалась риторика, устранявшая со-ответствие мысли бытию всего сущего, а вместе с ним и принцип подлинной мудрости, провозглашенный Гераклитом и говорящий о том, что в природе все едино и единое есть все. Риторика софистов разрушала мысль в ее поэтизирующем предназначении, согласно которому мысль созвучна единой природе всех вещей, а природа сама себя сказывает в изначальном мышлении. Единую природу сущего необходимо было восстанавливать заново.

Философия как гармоническое согласование мысли со всем сущим оказывается после софистов не столько любовью ($\sigma\iota\lambda\epsilon=v$), сколько стремлением к надлежащей «симфонии», т.е. Эросом. В лице Платона греческая мудрость есть уже стремление к иному рода гармонии. Через Сократа мысль Платона обретает метафизическое измерение. Она становится «эротософией». Почему философскую мысль Платона мы называем эротософией? Данный вопрос требует разъяснения. Философию Платона в некоторых весьма важных аспектах можно рассматривать как отклик на трагическую смерть Сократа. Афиняне осудили «мудрейшего из эллинов». Они приговорили к смерти человека, высказавшего ту мысль, что бытие есть высшее благо. В том как раз и заключается мудрость, чтобы стремиться к постижению бытия как высшего блага. Софистика, присвоив себе знание мудрости, утверждала, что все в мире оказывается условным и относительным. Поэтому в своей сути нет ничего ни истинного, ни ложного. Все есть не столько по своей природе, сколько по нашим установлениям. Коль скоро все зависит от наших положений и установлений, то в основе всякой мудрости должна быть прежде всего практическая целесообразность. Мудрость должна быть действенной, она должна быть связана с выгодой и направлена на достижение успеха. Поскольку практического успеха следует добиваться любыми средствами, а осуществление подобной цели возможно лишь при поддержке толпы или влиятельного собрания, то главное назначение мудрости заключается в умении убеждать других в своих проектах,

тезисах и положениях. Красноречие, риторика, ораторское искусство – таково, согласно софистике, назначение мысли. В такого рода задании постижение бытия-как-природы уже не имеет никакого смысла. Мало того, Горгий из Леонтины, которого называли «отцом риторики», иначе говоря, «новой мудрости», призванной убеждать ради достижения успеха в гражданской и политической жизни, выдвигал и доказывал следующие положения, направленные против понимания бытия как $\zeta\upsilon\sigma\tau\eta\tau\omicron\upsilon$:

1) *Ничего нет*, т.е. ничего нет из того, что существует только в силу своей природы. Аргументация такова: если бы нечто было, то оно было бы либо возникшим, либо не возникшим: возникшим оно быть не может «ни из сущего», поскольку оно уже есть, «ни из не-сущего», ибо из ничего не может ничего быть (тезисы Мелисса); не возникшее может быть только беспредельным ($\pi\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu$), а беспредельное не может находиться ни в самом себе, ни в другом; а все то, что нигде не находится, согласно аргументу Зенона о месте, суть ничто. 2) *Если бы даже нечто и было, то оно было бы непознаваемо*. Аргументация такова: если то, что есть, мыслимо, тогда то, чего нет, должно быть немыслимым. Но мыслимы Сцилла и Харибда; значит и сущее не мыслимо. 3) *Даже если бы нечто было познаваемо, его невозможно было бы высказать в слове и разъяснить другому*. Аргументация следующая: невозможно словесное общение, так как вещи не есть слова, и никто не вкладывает в слова один и тот же смысл; знание невозможно вне чувственного восприятия, которое непередаваемо в слове и т.д.

Мудрость Сократа и Платона требовала аргументации, формулирования дефиниций, которые развертываются затем в последовательном рассуждении. Софистическое красноречие не нуждается ни в четкой аргументации, ни в строгих дефинициях. Но как раз к этому Сократ призывал своих собеседников. В отличие от софистов, Сократ понимал, что сугубо риторический дискурс может устранить философскую мысль, но этот дискурс никогда не способен исчерпать присущую ей фундаментальность и глубину. Софисты говорили, что ничего нельзя знать как истину, поэтому следует стремиться в своих речах только к выгоде и успеху. В противовес им Сократ заявлял: «я знаю, что я ничего не знаю». На площадях и базарах, в портиках и в частных домах он доводил до сознания каждого собеседника, что необходимо узнавать свое незнание на пути к той мудрости, которая признает только одну истину: бытие есть высшее благо, и это бытие есть природа, к которой причастно все сущее. Судьба Сократа была решена таким обращением к суду: «Вас, мужи афинские, я уважаю и люблю, но слушаться буду Бога больше, чем вас, я пока есть во мне дыхание и силы, не перестану философствовать и вас увещевать и обличать обычными своими речами»².

² Платон. Апология Сократа // Сочинения в 4-х т. М., 1990. Т. 1. С. 83 (29d).

Смерть Сократа оказалась для Платона величайшим духовным испытанием. В ней обнаружилось явное расхождение и несовместимость наличного порядка вещей, воспринимаемого и постигаемого в чувственном опыте, с пониманием бытия-как-блага. Коль скоро имеет место такого рода расхождение, то в силу этого обстоятельства жизнь подлинного философа есть непрерывное умирание для чувственного мира ради последующего возрождения к истине через постоянное стремление к мудрости. Проблема узнавания всего того, что нами уже известно, но не постижимо и не осознаваемо, – а это прежде всего относится к мудрости, – у Платона раскрывается особенно наглядно и особенно провоцирующим образом.

Причастность Платона к поэтизирующей мысли выявляется не только в его ранних диалогах, но и в таких зрелых, какими являются «Пир», «Федон» и «Федр». Преобразование мира в красоту – таков основной настрой философствования Платона. Он говорит о мудрости как стремлении к небесной Афродите, Ἀσροδῖτῇ Ὀρφανῇ, а не к Ἀσροδῖτῇ Πρῶτῃ (буквально «всенародной», т.е. «дешевой и ничего не стоящей»). Поэтому не напрасно с именем Платона связывают возможность идеальной самой возвышенной любви, которую называют платонической³. Если в телесной, сугубо практической жизни нет ничего подлинного и достойного, если все истинное пребывает только в чистой идеальности, то каким образом мыслящий человек может приобщиться к идеальному космосу? В стремлении к мудрости человек способен преобразоваться так, что его мышление становится свободным от всего чувственного. Тем самым его мышление становится памятьным, восприимчивым ко всему высшему и в силу этого достигающим чистого умо-созерцания. В чем суть такого рода стремления? Как происходит его осуществление? Согласно Платону, между богами и смертными имеет место сила, могучая и демоническая, имя которой ἱΕρωῇ. В исходном греческом мировосприятии слова δαῖμον и ἄρωῇ имеют одно и то же значение (божественные люди, герои). Сократ говорил именно о своем демоне, о внутренне присущем ему голосе, который отклонял его от того, что он намеревался делать, и возбранял ему заниматься государственными делами. Этот голос тем самым сохранял Сократу присущее ему стремление к мудрости и жизнь. Но как раз жизнь и не сохранил. Вот почему Платон говорил о совершенно ином внутреннем настрое, имеющем название «эроса». Эрос преображает человека. Когда человек обращается к своему эросному началу, тогда в нем начинается противоборство души низшей и высшей. Низшая погружает силу Эроса в дурную бесконечность непрерывных перемен в их чувственной близости

³ Согласно Платону, подлинный Эрос всегда возвышает, а не низводит и опускает.

и превращает Эрос в средство безмерных телесных вожделений, лишенных всякого смысла. И это есть вековые голод и жажда без всякой возможности насыщения. В постоянном повторении одних и тех же исчезающих явлений человек лишается окрыленности и умного зрения. С другой стороны, что эросная сила может дать душе, если ей уже изначально присуще умосозерцание всего истинно сущего, т.е. идеального космоса? Между идеальным и чувственным миром, говорит Платон, всегда возможно единение. Сфера красоты и есть возможность единения чувственно преходящего и идеального. Именно красота опосредствует чувственно изменчивый и идеальный мир, через нее происходит приобщение чувственно-изменчивых вещей к истинному миру, к бытию-как-идее. Если в «логосе» Гераклита только намечается дуальность бытия и чувственно воспринимаемых вещей, а у Парменида единое и неизменное бытие противопоставляется изменчивости индивидуально сущих вещей, то в философии Платона такого рода дуальность бытийности сущего и изменчивости всего чувственно воспринимаемого получает явное преобладание.

Согласно Платону, подлинное значение Эроса связано с возрождением и преображением в сфере красоты, которая есть излучение и сияние благостной истины⁴. Вовсе не об искусстве в смысле ремесленно-художественного творчества идет здесь речь. Речь идет о гораздо более важном. В слепом и чувственно стихийном влечении Эрос воспроизводит жизнь лишь на краткое время в преходящих, непрерывно умирающих телах. Высший же Эрос преображает и возрождает человека в такой мысли, которая устремляет его к идеальному вечному космосу. Любовь как эросный пафос не может быть ограничена стремлением к чувственно воспринимаемой красоте. В «Пире» Платон разъясняет, что Эрос есть сын небесного Пороса (божественной преизбыточности) и земной Пеннии (телесности, лишенной бытийной полноты и потому постоянно истощаемой животными влечениями); так вот, Эрос как непреходящее стремление к красоте, влекущей к благу и истине, т.е. к подлинной мудрости, есть преображение чувственного человека в красоту как таковой, благодаря которой он возвышается до созерцания истины. Эрос, определяющий путь к истинной любви, устремляет раздробленное в половом и сексуальном плане человеческое существо к андрогинному существованию, в котором преодолевается его половинчатость и тем самым восстанавливается целостность его бытия. Такая стадия обретения человеком целостности раскрывается в легенде Аристофана («Пир»). Другая стадия – это преображение телесного человека в подлинной красоте на пути его мысли к истине («Федр»). Третья стадия – это эросное приобще-

⁴ Платон. Пир // Там же. Т. 2. С. 116-117 (206b-с).

ние мыслящего человека к божественному как таковому (речь Диотимы в «Пире»).

Основной настрой сказывающей мысли древних греков был обращен к трагическому уделу человеческого существования. Однако уже Платон возводил философию на уровень узнавания подлинного мира, поэтому его внимание акцентируется не столько на таких словах, как $\phi\iota\lambda\epsilon=\nu$ и $\tau\rho\acute{o}\nu\eta\alpha$, сколько на $\mu\upsilon\theta\epsilon\sigma\tau\eta$ и $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$. Знание он связывает с припоминанием и узнаванием того, чему мы в своем бытии принадлежим. И когда такое знание утрачивается, тогда возникает ностальгия как стремление повсюду быть дома, принадлежать своему собственному родному местопребыванию. Такова идея бытия-как-блага Платона и его идеального космоса, в котором красота, истина и благо суть одно и то же. Вот почему философия Платона есть эротософия. Она есть вмняемость мысли, способность ее ответствовать всему происходящему и даже вовлекаться в любые жизненные обстоятельства, но при этом всегда припоминать подлинную красоту, истину и благо.

Учение Платона об Эросе фундаментальным образом преобразует то понимание мудрости, которое встречалось у ранних греческих мыслителей. Вспомним, что, согласно Гераклиту, любить мудрость – это значит обнаруживать себя в гармонии со всем природно сущим. Это значит внимать логосу, который гласит, что в бытии все сущее едино ($2\upsilon\ \pi\rho\upsilon\nu\tau\alpha$). Гераклитовское $\phi\iota\lambda\epsilon=\nu$ есть $\tau\rho\acute{o}\nu\eta\alpha$, а $\sigma\omicron\varsigma\upsilon\nu$ есть $2\upsilon\ \pi\rho\upsilon\nu\tau\alpha$. Но после софистов, претендовавших на знание чего угодно ради собственной выгоды, любовь как гармонию уже невозможно было воспринимать и восстанавливать через изначально поэтизирующую мысль. Об этом говорит изречение Сократа: «Я знаю, что я ничего не знаю». Осознание этого обстоятельства и открытое его признание сделало Сократа «мудрейшим из эллинов». Величие Сократа в том состоит, что он пробуждал и сохранял среди греков понимание мудрости как способности постижения истины. Человеку присуща такого рода способность. Но она устраняется софистическими ухищрениями. Таким образом через Сократа и в лице Платона $\tau\rho\acute{o}\nu\eta\alpha$ Гераклита сменяется $\upsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\iota\eta$, т.е. мудрость как гармония со всем сущим сменяется стремлением к мудрости. Гераклитовское $\phi\iota\lambda\epsilon=\nu$ сменяет $\acute{\alpha}\rho\omega\eta$ Платона. $\acute{\iota}\epsilon\rho\omega\eta$ есть всегда стремление. Сократ в диалоге «Пир» разъясняет, что всякое подлинное влечение есть стремление к тому, чего мы лишены. Будучи такого рода стремлением, Эрос есть стремление к гармонии и красоте, к благу и истине. Греческий язык не был бедным на слова о любви, мудрости и истинном знании. И если Платон, непревзойденный мастер слова и мысли, в своем философствовании не пользуется такими словами, как $\varsigma\iota\lambda\eta\alpha$, $\lambda\gamma\upsilon\pi\eta$, $\sigma\tau\acute{\alpha}\rho\upsilon\mu\eta\alpha$, а привлекает слово $\acute{\iota}\epsilon\rho\omega\eta$, то это означает фундаментальный сдвиг всей греческой и последующей европейской мысли. После софистов и Сократа мудрость уже не есть гармония и совместимость

человеческого бытия со всем природно сущим; теперь подобного рода мудрость особым образом отыскивается. Мудрость теперь становится постижением «чтойности» вещей, которая начинается с Сократа, Платона и Аристотеля.

Еще раз отметим, что после софистов и Сократа мудрость уже не есть гармония со всем сущим. Присущая изначальной и поэтизирующей мысли гармония утрачивается, поэтому мудрость теперь отыскивается. В лице Платона любовь к мудрости становится стремлением. И это уже есть собственно $\sigma\lambda\omicron\text{-}\sigma\omicron\varsigma\eta\alpha$, которая у Платона называется стремлением к $\sigma\omicron\varsigma\upsilon\nu$, идеализмом в строгом смысле. Бытие постигается как $\eta\delta\delta\alpha$, как непрерывное стремление к утраченной гармонии мысли со всем сущим и тем самым к благостному порядку вещей. Вот почему после Платона стремление к мудрости Аристотель характеризует следующим образом: «И вопрос, который издревле ставился и ныне постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, $\tau\eta\ \tau\acute{o}\ \acute{\upsilon}\nu$ »⁵.

Важно подчеркнуть следующее обстоятельство. Сократ и Платон пробуждают стремление к подлинной мудрости, противопоставляя его публичному красноречию, искусству спора и убеждения. В противовес софистике, стремление к мудрости есть собственно поиск природы сущего, которая конституируется в бытии. После софистов мудрость становится «эротософией» (Платон) и «метафизикой» (Аристотель). В естественном сцеплении событий и круговороте жизни и смерти человек постоянно вовлекается в разного рода изменчивые состояния, которые никогда не завершаются в единое и «умное» целое, т.е. в бытийный интеллигибельный мир, всегда прозрачный для мыслящего восприятия. Значит, помимо эмпирически преходящего мира, есть иной мир. В философии Платона это – идеальный мир, мир ясного света, наделяющего разум зрением, в отличие от мира теней. Когда софисты говорят, что относительны добро и зло, истина и заблуждение, честь и бесчестье, мужество и трусость и т.д., тогда сам язык мысли, вовлеченный в сферу сугубо преходящих ситуаций, лишается своей мощи присущей ему сказывающей силы; тогда язык, коль скоро вещи утрачивают свою сказуемую сущность, лишается интеллектуальной освещаемости и бытийной ясности. Он просто разрушается, поскольку язык оказывается вне событийно-предметного содержания и вне своей вещей способности. Софистика знает, что такое добро, что есть красота, что есть истина, в чем заключается мудрость и т.п. Она рационализировала сугубо эмпирическую стихию, считая ее вполне самодостаточной, которая якобы все собой исчерпывает. И как раз эта эмпирия в ее самодовольстве и самодостаточности преодолевается изречением Сократа, а именно: «я знаю, что

⁵ Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х томах. М., 1976. Т 1. С. 187-188 (VII, 1028a-b).

ничего не знаю». В диалогах Платона Сократ постоянно говорит, что он знает много прекрасных вещей и множество истинных положений, но он не знает того, что есть красота сама по себе; что есть само по себе добро; что есть истина как таковая. Вопрос о «чтойности» вещей, в отличие от их «этости», — именно этим отмечено время формирования метафизического мышления. «Чтойность» вещей означает их сущность, тогда как «этость» относится к индивидуальным проявлениям сущности. Различие между «чтойностью» и «этостью» является определяющим началом метафизического мышления, которое начинается с Платона и Аристотеля. В Средние века это будет различие между *essentia* и *existentia*, т.е. между сущностью и существованием. Сущность отвечает на вопрос: τί ἔστιν (что есть сущее?); существование отвечает на вопрос ὅτι ἔστιν (есть ли это?). В этом различии открывается простор для развертывания метафизической мысли. Метафизика разделяет чувственное и сверхчувственное (Платон); физическое и метафизическое (Аристотель).

Для греков основным было стремление к прекрасной и достойной человека жизни, которая сама по себе поучительна, поэтому моральность как таковая не имела для них решающего значения. На первый план выдвигалось «искусство жизни», которое заключалось в том, чтобы владеть самим собой в каких угодно положениях и ситуациях. Для греков все сущее составляет единый, единственный и необходимый мир, т.е. космос, который «не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь...» (Гераклит). В греческом понимании бытия-как-природы не было ни этики, ни эстетики как самих по себе отдельных дисциплин, ни естественнонаучного, ни гуманитарного знания. Имела место «техника» жизни, т.е. забота о совместном существовании граждан в рамках полиса, и «техника» мысли, которая соизмерима с природой всего сущего. Природу имеют как боги, так и люди. Человек, лишенный природы, оказывался просто-напросто рабским существом. Древнегреческий космос — это родной дом человеческого бытия в его гражданском измерении. Отсюда идея человека как гражданина мира. «Этическая субстанция» греков, неотделимая от понимания бытия-как-природы, есть прежде всего красота жизни и благородство мысли, со-ответствующей природе всего сущего и космосу как гармоническому устройству всех вещей.

С распространением христианства порядок и сущность вещей становятся совершенно иными. В христианском мировосприятии все природное означает сугубо сотворенное *ens creatum*. Природа, предоставленная самой себе, оказывалась греховной. Природу следует так или иначе подавлять, поскольку она, в силу грехопадения, есть то, чего не должно быть. Христианский универсум был прежде всего моральным. В грехопадении человека выражалась извращенность Божественного *universum*'а, т.е. морально-благодного миропорядка. Поэтому человек в

земном мире не столько прекрасно и подлинно живет, сколько странствует, несет на себе тяжесть изначальной греховности и устремлен только к тому, чтобы преодолеть падшесть себя и всего мира в целом. С одной стороны, сотворенное Богом мироздание есть изначально благостное; с другой, – грехопадение извратило благостно-моральный порядок *ens creatum*. Поэтому от каждого человека требовалось соблюдение определенных норм церковного вероучения, которое включало в себя обязательную для всех моральность и определенного рода аскетику. О моральности как таковой, т.е. об этике, здесь не было речи. Вся средневековая мысль в ее сущностном характере охватывается пониманием бытия-как-слова, поэтому этическая рефлексия была неотделима от религиозного вероучения, опиравшегося на догматическое Слово. Решающее значение для всей средневековой мысли имело следующее изречение от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть».

Когда греки пытались выяснить сущностную структуру мира, они пришли к таким понятиям, как качество, количество, причина, движение и т.д., т.е. к категориям понимания бытия как природы. В христианстве бытие означает уже не столько вещественное, сколько духовное измерение. Христианский мир – это Бог и человек, стоящие друг перед другом лицом к лицу. Сам по себе мир есть такой природный порядок вещей, который отделяет человека от Бога. Связь человека с Богом имеет сверхъестественный характер. Уже не человек открывает истину, будучи природным существом, а Бог в акте Откровения. Не столько человек открывает истину, сколько сама истина отыскивает человека через Божественное Слово в его церковно-догматическом облачении. Не человек обретает истину, если речь идет о его естественных способностях, а истина обладает человеком, поскольку она захватывает его. Такова суть понимания бытия-как-слова, которое опирается на веру. Сам по себе человек в своем греховном естестве не способен познать даже самую простую истину. Истина как *veritas* производна от веры, неотделимой от откровения церковно освященной догматики. Вера есть дар Бога, поэтому она может получить свое истинное выражение и воплощение только в верном слове, т.е. в слове всегда правдивом и праведном. Слово как бы даруется человеку, оно емуверяется, и только через такое слово человек способен отдавать всего себя только Богу. Этим обстоятельством объясняется различие между мирским и священным, между светским и духовным, которое пронизывает средневековую ментальность. Свою теологию слова Августин разрабатывал средствами риторики Цицерона. Риторическое слово Августина есть как бы первый этап в постижении бытия-как-слова. Августину приходилось убеждать самого себя в истинности христианской веры. Осознав себя верующим, он стал

убеждать в этой вере всех и всюду, где бы он ни находился. Пока формировалось и распространялось христианское вероучение, основатели Церкви были заняты экзегетикой и установлением догматического Слова веры, которое должно было иметь непререкаемый характер. Как только церковь получила официальный статус в период правления императора Константина, для веры потребовалось риторическое Слово. Поэтому основные трактаты Августина связаны с полемикой и риторикой. И только тогда, когда Слово веры преодолело все сомнения, оно затем стало нуждаться в «школьной» форме. Возникает грамматика понимания бытия-как-слова (Эриугена и Ансельм Кентерберийский). Когда появились университеты, «грамматика Слова» превратилась в схоластику. Тогда возникает логика понимания бытия-как-слова (Фома Аквинский).

В христианском мире человек причастен к подлинной жизни лишь в той мере, в какой он вовлекает себя в абсолютную полноту бытия, которая присуща только Богу. Он связывает себя с Богом в любовном и молитвенном созерцании, которое определяет его причастие к интеллектуальной интуиции, имеющей изначально божественный характер. Чтобы знать истину, полагал Августин, необходимо сначала верить. Нет знания самого по себе вне истины Откровения. Бог одаряет человека верой. Он как бы вкладывает веру в человеческое существо, чтобы спасти его от гибели. Содержание веры есть прежде всего Слово Бога, которое даруется человеку свыше. Это Слово нуждается в человеческом красноречии. Именно с этим обстоятельством связана теология Августина, имеющая ярко выраженный риторический характер. Вера, проистекающая от Бога и выражаемая в человеческом языке, требует понимания. Эта вера нуждается в своей собственной грамматике, которую создают Эриугена и Ансельм. Если разум опирается на веру, а сама вера есть Божественное Слово, то в силу этого обстоятельства человек должен иметь ясную и четкую грамматику этого Слова. Истина христианского вероучения есть всецело истина спасения. Все знание тут соотносится с порядком дела спасения. Оно состоит на службе обеспечения и достижения спасения каждой отдельной человеческой души. Этим заранее обусловлено то, каким образом будет устанавливаться и передаваться знание об истине спасения. Вера включает в себя такую истину, которая исключает всякое сомнение, поскольку ее внутренняя сущность соизмеряется только с праведностью. Праведность, имеющая церковный характер, проникает не просто в глубины добра и зла; она заключает в себе нечто гораздо более важное, а именно: истина, имеющая праведный характер, призвана сохранять духовность человеческого существа, т.е. его личность, поскольку личность, по словам Августина, дороже всего телесного космоса. Праведность призвана сохранять от любого рода ошибки и заблуждения, коль скоро речь идет о спасении. Вот почему

необходима «грамматика» веры, которая выражает себя в знании веры. Верное слово, которое получает «грамматическое» измерение в теологии Эриугены и Ансельма, нуждается тем самым в особом настрое разума. Этот настрой направлен на такое слово, которое сообщается отцами и учителями церкви. Именно этим вызвана необходимость доктрины, т.е. такой *doctrina christiana*, которой соответствует определенная *schola* (школа). Такая школа нуждается в своей грамматике так же (Эриугена и Ансельм), как сама доктрина нуждается в своей риторике, в блестящем красноречии (Августин). Вот почему возникает «схоластика», ориентированная уже не столько на отцов церкви (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), сколько на учителей веры в Слово как вечную жизнь (Ансельм Кентерберийский, Бернар Клервоский, Фома Аквинский). Коль скоро человеческое познание определяется верой, то единственно надежным способом достижения истины спасения оказывается путь прилежного собирания и сохранения учения о слове Откровения. Истина обретает характер доктрины, и она существует, опосредуемая непрерывно «учением учительствующих» (*doctrina doctorum*), наделенных «изначальным» красноречием, «изначальной» грамматикой и соответствующей логикой. Точные границы между разумом и верой фиксируются в «логическом» Слове Фомы Аквинского. В абсолютном бытии Бога очерчивается пространство, в котором верующий человек способен познавать по своему собственному разумению. Фома открывает как бы гармонию между разумом и откровением, между естественным и сверхъестественным. В «логическом» Слове Аквината все сущее, кроме Бога, подлежит человеческому познанию. Свою логику *doctrina christiana* Фома осознавал в качестве Божественного дара, т.е. как Откровения. Поскольку Бог есть высший разум, постольку есть особая логика, которая присутствует в творении. Божественный разум бесконечен, тогда как разум и логика человеческого знания имеют свои границы. Логическое измерение бытия-как-слова тем самым освобождает место не только для философии, но и для космологии. «Логика веры» Фомы Аквинского создает пространство для концептуального мышления, которое через Аристотеля и благодаря Аристотелю строит себя силлогистически. В теологии Фомы достигается гармония между верой и знанием, Богом и природой. Бог оказывается «рациональным», в силу чего рациональными являются мир и человек. И тут возникает номиналистическая реакция в лице Дунса Скота. Основной тезис номинализма заключается в следующем: Бог творил мир не по силлогизму Аристотеля, а по своей собственной воле. В. Оккам доказывал, что нет никакого мира универсалий, что человеческие имена есть лишь общие знаки для обозначения уникальных вещей, созданных и сохраняемых только по воле Бога. Все имена типа «человек», «животное», «растение» и т.п. – лишь общие имена для обозначения единичных и неповторимых вещей. Бог в

своем творении никогда не повторяется. Поэтому логика силлогистического мышления не имеет никакого отношения к проекту творения мира Богом и к его замыслу сохранения и предназначения мира природы и человека. Тем самым разрушалась связь между Богом и человеком. Концептуальный разум, выражающий себя в логике силлогизма, утрачивал в результате такой аргументации всякую основу, необходимую для последовательных рассуждений. Риторика (Августин), грамматика (Эриугена и Ансельм) и логика (Фома Аквинский) – все это оказывалось уже совершенно несостоятельным. Последней попыткой сохранить средневековый дискурс, направленный на постижение бытия-как-Слова, была поэтика Данте. В поэтическом слове Данте понимание бытия-как-слова по сути дела находит свое завершение. Через поэтику Данте, а затем через поэзию и риторику Петрарки, формируется новая форма знания, которая называет себя *studia humanitatis*. В этом знании человек начинает противопоставлять себя Богу и даже отделять себя от Бога; отделять себя прежде всего от церкви с ее догматикой гарантированного спасения. Человек остается один на один с вещами, но зато он обретает веру в самого себя, в свою способность «исцелять» и преобразовывать мир только на основе своего разума.

Период Возрождения открывается с подражания Богу как Творцу всего сущего. На первый план выступает мощь поэтического слова (Данте и Петрарка). И это уже есть слово антропоцентризма, требующее своей риторики, которая начинает играть решающую роль в непрерывно формирующейся политико-экономической реальности. Риторическое слово вплетается в искусство живописи, т.е. в самую высшую науку, согласно Леонардо да Винчи. Оно же в лице Макиавелли преобразуется в метод достижения и удержания власти в политико-экономической реальности. Учение о методе Декарта, наряду с «Новым Органоном» Ф. Бэкона, становится проектом овладения природой как таковой. Понимание бытия-как-слова преобразуется в постижение бытия-как-сознания.

Мышление Коперника и Галилея имело решающее воздействие на формирование новоевропейской метафизической проблематики. Последствия революции Коперника выражались прежде всего в том, что мир обычного опыта утрачивал право быть исходным и правильно ориентирующим центром при истолковании чувственно воспринимаемых вещей и явлений. Обычное, привычное и знакомое уже более не есть самоочевидное и истинное. Ведь если даже наиболее очевидное из всех явлений повседневного опыта, а именно вращение солнца вокруг земли, оказывается сомнительным, тем отчетливее обнаруживается, что вся структура обычного опыта и присущих ему кодификаций просто-напросто разрушается. Тем самым истина утрачивает характер данности, непосредственной являемости и раскрываемости и есть теперь результат, получаемый благодаря строго определенному методу. В силу

этого она получает сугубо методологическое измерение, так или иначе обретает инструментальный характер. Отсюда проистекает преобладание практического разума, который, начиная с философии Ф. Бэкона, определяет всю проблематику новоевропейской метафизики. Отсюда и метафизика труда в «Феноменологии духа» Гегеля, и марксистская концепция практики как исходного и окончательного критерия истины.

Истина в мире Нового времени производится не в результате ориентации на все знакомое и привычное, а в силу тех исследовательских проектов и гипотез, которые бросают вызов всему непосредственно воспринимаемому. Истина обычного опыта уступает место гипотетической и теоретико-методологической истине. Мир жизненного опыта заменяется схематикой, присущей экспериментально математическому естествознанию. В основе новой концепции природы полагается такого рода идеализация, которая позволяет все природно сущее охватывать всеобщей каузальностью. Природный порядок вещей редуцируется к математической формуле. Именно эта тенденция новоевропейской науки получает свое обоснование в философии Декарта. В ней мыслящее Я (*Ego cogito*) становится автономным. Через приостановку унаследованных верований и знаний, через методическое сомнение и самодисциплину *Ego cogito* становится критерием познания истины. Независимость ума от всего телесного гарантируется, во-первых, интуицией независимого существования мыслящей субстанции, *res cogitans*; во-вторых; интуицией абсолютного различия между умом и телом; в-третьих, постижением телесности прежде всего через протяженность, *res extensa*. Разум способен постигать природу всех материальных вещей, поскольку он может быть свободным от любых телесных аффектов, т.е. эмоций, страстей и ощущений. В силу такой способности разума выясняется, что субстанция всех телесных вещей раскрывается в их протяженности, которая всегда сохраняется в отличие от изменчивых качеств и свойств, раскрываемых в опыте чувственного восприятия. Вот почему телесность как таковая, скорее, описывается строгим языком математического исчисления, нежели языком обычного опыта, в котором преобладает сугубо чувственное восприятие. Пытаясь выяснить исходные основания, необходимые для получения истинного знания, Декарт отвергает обычный опыт, который является недифференцируемым континуумом рациональных и сугубо чувственных элементов. Субъектом всего истинно познаваемого провозглашается мыслящее Я, поскольку только оно существует несомненно, и тем самым изначально и подлинно.

Начиная с Декарта, понимание бытия-как-сознания становится определяющим для всей последующей метафизики вплоть до Гегеля. Устанавливается онтологическое различие между человеческой личностью и вещью как таковой, между миром явлений в их чувственном восприятии и разумом, способным постигать мир интеллигибельных сущно-

стей. В пространстве такого рода дуальности происходит развертывание новоевропейского метафизического мышления. Именно в этом пространстве возникает тематика свободы и необходимости, которая играет ведущую роль в классической философии. Свобода осуществляется прежде всего в сфере мысли, поскольку человек способен обретать самого себя на уровне осознающего себя мышления; и это есть уровень рефлексии, уровень само-сознания. Только на этом пути человек может овладевать природой, которая в своей телесности понимается как чистая протяженность. В новой форме философствования, которая с Декарта определяется, в качестве первореальности принимается мыслящее Я как исходная и аподиктическая реальность. Привилегированная данность сознания выступает как исходный род непосредственного и несомненного знания. Вот почему вся новоевропейская философия вплоть до Гегеля есть по сути дела метафизика сознания, т.е. такая метафизика, которая достоверность осознаваемости принимает в качестве первознаваемой реальности. Акт мышления оказывается исходным в понимании бытия как изначальной действительности сознания.

Постижение бытия-как-сознания, в котором устанавливается дуальность между телесной природой и разумом, между личностью и природой, порождает проблему тождества субъекта и объекта, бытия и мышления. Проблема тождества означает, что философствование начинается с такого случая, когда акт мышления, направленный на некоторый предмет, совпадает с порождением предмета самого этого акта. В предельном виде такого рода тождество – это *natura naturans* (порождающая природа), или Бог Спинозы, в отличие от *natura naturata*. Этот предельный случай тождества бытия и мышления выражается через понятие интеллектуальной интуиции. Это есть мышление, которое как бы созерцает свои собственные мысли, имеющие характер наглядных представлений. Ранее такую способность приписывали только Богу, поскольку только божественная мысль может порождать те вещи, которые она сама и созерцает. Однако в Новое время будут доказывать, что оно присуще и человеку.

Но в «Критике чистого разума» Кант будет утверждать, что человек не способен иметь интеллектуальную интуицию. Именно в этой связи Кант проводит строгое различие между теоретическим и практическим разумом. Субъект теоретического познания познает только явления, т.е. феномены, а не ноумены, или вещи сами по себе. Практический же разум имеет дело не с предметами в целях их познания, а, скорее, с присущей ему способностью осуществлять эти предметы в действительности. Философия Канта провоцировала все последующее метафизическое мышление. Начиная с Фихте, вся последующая метафизика соглашалась с Кантом, что практический разум и трансцендентальная способность суждения имеют непосредственное значение в образовании соответст-

вующих им объектов. Но как Фихте, так и Шеллинг, а также Гегель полагали, что философская мысль Канта была недостаточно радикальна в постижении тождества бытия и мышления, поскольку понимание бытия-как-сознания как раз и лежит в основе всей новоевропейской философии. Кант подчеркивал, что действительность мышления ограничивается опытом познания истины и сферы практического действия, которое разумно только в его нравственном измерении. Однако в этих сферах законодательная мощь разума, будучи весьма внушительной и даже вызывающей благоговение, тем не менее ограничивалась предметной являемостью познаваемых природных вещей и нравственным аспектом практической деятельности человека. Разум, согласно Канту, будучи спонтанным в своей трансцендентальной способности оформлять мир, оказывается всего лишь богоподобным, причем только в аспекте формальной причины, т.е. сущности или интеллигибельной формы. Аристотелевское учение о четырех причинах всего природно сущего, которое определяло впоследствии постижение Бога, мира и человека, оказывалось действенным и для всей новоевропейской метафизики. Разум способен только оформлять мир, но не творить его; т.е. разум не способен выступать в плане материальной и финальной причины. Он не способен проектировать и создавать мир в его окончательном назначении. Разум есть действенное начало и даже формальное, но ни в коем случае — материальное и финальное. Человеческий разум, подчеркивает Кант, не причастен к «плану» творения мира Богом из ничего (*ex nihilo*); он даже не способен обосновать надлежащим образом существование Бога. Для него непознаваемой оказывается даже вещь-в-себе или вещь сама по себе. В силу всего этого Кант бросал вызов всему последующему метафизическому мышлению. С одной стороны, утверждается трансцендентальная способность мышления; с другой стороны, эта способность имеет строгие ограничения. Возникает следующий вопрос: если мышление признается в качестве изначальной инстанции познания всего сущего и если знание провозглашается как сила и мощь человеческого бытия, то признание границ разума исключает причастность человека к божественному проекту творения мира и его бытийного сохранения? Напротив, Фихте в метафизике абсолютного Я будет доказывать действительность мышления, не знающего никаких границ. Шеллинг в своем принципе тождества реального и идеального будет полагать, что природное неотделимо от идеального, а идеальное нельзя противопоставлять природе, поскольку воплощение идеи в материю вещей как раз и есть самовоплощение Бога в мире в образе человека. Такова основная тема и «Феноменологии духа» Гегеля и его «Философии истории». Гегель говорил, комментируя Декарта, что тождество бытия и мышления есть наиболее интересная идея современности. Можно говорить о таком тождестве как изначальном и всегда существующем (Шеллинг); или о

тождестве, которое осуществляется в динамике противоречий исторического процесса (Гегель). Можно говорить о тождестве бытия и мышления как о недостижимом идеале (Кант). Тем не менее проблематика и судьба всей новоевропейской метафизики раскрывается в разработке полного или ограниченного принятия идеи тождества бытия и мышления, либо полного отказа от этой идеи. Причем судьба этой идеи, которая проистекает из понимания бытия-как-сознания, не всегда такая счастливая, как в философии Гегеля, в которой человеческое мышление, в конце концов, совпадает с божественным. Преодоление гегелевского тождества бытия и мышления порождает метафизику воли, получающую свое выражение в философии Шопенгауэра, Маркса и Ницше.

Литература

1. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.
2. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М., 1997.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
4. *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977.
5. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие. М., 1993.
6. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Там же.
7. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Там же.
8. *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики. М., 1998.
9. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Там же.
10. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Там же.
11. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Там же.
12. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

(Публикуется в рамках гранта РГНФ, № 02-03-00020а)